



Le pentecôtisme brésilien en terre africaine : l'Universel abstrait du Royaume de Dieu

André Mary

► To cite this version:

André Mary. Le pentecôtisme brésilien en terre africaine : l'Universel abstrait du Royaume de Dieu. Cahiers d'études africaines, 2002, 167, pp.463-478. halshs-00194224

HAL Id: halshs-00194224

<https://shs.hal.science/halshs-00194224>

Submitted on 6 Dec 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

André Mary

Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine

L'universel abstrait du Royaume de Dieu*

L'effervescence religieuse de la mouvance évangélique ou pentecôtiste qui se répand depuis les années 1980 dans le milieu urbain africain doit beaucoup aux stratégies de visibilité de certaines formes de prosélytisme religieux (banderoles, affiches, enseignes, investissement des médias). Un tel activisme tapageur ne doit pas conduire à ignorer l'ancienneté de certaines implantations pentecôtistes sur la terre africaine, comme celle des Assemblées de Dieu (dans les années 1930), et la longue durée dans laquelle s'inscrivent les « réveils » protestants et les processus de conversion des populations. Il faut corriger également le schéma d'une pentecôtisation qui irait du centre vers la périphérie (du Nord vers le Sud), en imposant une culture religieuse homogène (principalement nord-américaine), puisqu'on observe un mouvement inverse qui conduit un christianisme réactivé par les visions de pasteurs prophètes africains à investir, par le biais des migrations, les capitales européennes ou américaines (Églises pentecôtistes ghanéennes à Amsterdam, Églises prophétiques congolaises, béninoises ou nigérianes à Paris ou à Londres). Dans le même temps — et cette fois dans un véritable chassé-croisé Sud-Sud — les villes africaines (Abidjan, Accra, Lagos, Douala ou Libreville) deviennent les terres de mission de pasteurs d'Églises pentecôtistes brésiliennes ou coréennes, alors même que les religions néo-africaines (Église yoruba ou cultes néo-vodu) continuent à profiter de leur prestige auprès des Africains Américains.

Illustration parmi d'autres de cette dimension polycentrée de la globalisation du pentecôtisme, le continent africain constitue depuis septembre 1992, date de la première « Palavra de Deus » engagée par l'évêque Gonçalves, une terre de conquête pour l'Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD),

* Les données de cet article ont été recueillies lors de trois missions d'enquête en Côte-d'Ivoire et au Gabon (décembre 1999, juillet 2001, mars-avril 2002) et complétées par une mission d'un mois (décembre 2001) à Rio de Janeiro. Ces missions ont été financées par l'IRD, UR Constructions identitaires et mondialisation (Dir. Marie-José Jolivet).

une Église fondée en 1977 par E. Macedo au Brésil et qui s'est imposée en 20 ans comme l'une des plus grandes Églises évangéliques du pays (Mariano 1998). Depuis 1986, date de l'installation de son fondateur aux USA, le projet d'expansion mondiale de cette Église dans le monde entier est largement engagé, et en dehors de l'Amérique latine qui reste son lieu d'implantation principal, et de l'Asie, l'Afrique représente une terre de mission privilégiée. Il faut dire que l'Afrique reste dans l'imaginaire brésilien un des hauts lieux du fétichisme et des puissances païennes, mais constitue aussi pour le mouvement pentecôtiste international un front de lutte contre le danger de l'expansion de l'islam (du Nord vers le Sud). La campagne poursuivie en janvier 1993 par le très médiatique évêque et chanteur Marcelo Crivella, responsable au Brésil d'un vaste projet de développement agricole du Nord-Est, a conforté cette percée de l'EURD en Afrique. La stratégie missionnaire de l'Universelle est d'abord passée par les pays lusophones, Angola et Mozambique, puis par l'implantation dans les pays anglophones : particulièrement l'Afrique du Sud, province d'East London, Soweto, aujourd'hui la plus forte implantation¹ ; le Botswana, dans la capitale Gaborone ; l'Ouganda (avec quatre temples à Campala et un projet d'antenne de télévision de Rede Record), et le Kenya. Dans les pays africains francophones, c'est le Gabon (Libreville) et surtout la Côte-d'Ivoire (Abidjan), où l'Église s'implante simultanément en 1995, qui représentent les têtes de pont à partir desquelles ont été investis le Congo Brazzaville, le Cameroun et le Togo. Quelques pasteurs de l'Église « Deus e Amor », d'origine également brésilienne, ont emprunté dans le même temps les mêmes chemins, mais avec un succès plus restreint, abandonnant finalement le terrain comme au Gabon à une Église locale, l'Église du Réveil de l'Esprit (Mary 2000 : 143-163). L'entreprise missionnaire de l'Universelle est l'œuvre de pionniers, tous évêques brésiliens, comme le bishop Edmar Alvès de Campala ou l'évêque Flavio d'Abidjan².

Une stratégie de visibilité : délivrance et bienfaisance

La stratégie, en Afrique comme au Brésil, est urbaine : la moitié des temples de Côte-d'Ivoire sont dans la capitale (une quinzaine) mais l'autre moitié est aussi implantée dans les villes de l'intérieur, surtout à Bouaké (3 temples) et à San Pedro (3 temples). Les trois implantations principales du Gabon sont à Libreville (Kinguéle, Lalala, et PK 8). L'investissement initial consiste à louer ou à s'approprier certains lieux privilégiés comme les salles de cinéma. Abidjan en est l'illustration exemplaire : cinéma Magic à Marcory, cinéma Liberté à Adjamé (220 logements), cinéma La Paix à Toit Rouge et à Abobo

1. Pour un résumé de la progression de l'EURD à l'échelle mondiale selon les statistiques de l'Église (FRESTON 2001 : 198-203).
2. La revue *Plénitude* (n° 69 de 1999 et n° 72 de 2000), éditée par *Universal Productions*, rend hommage à ces pionniers de l'EURD en Afrique.

gare, cinéma Aboké à Adjouffou, cinéma Kabadougou à Yopougon, et même à l'extérieur d'Abidjan, cinéma Capitole à Dabou, etc. Il s'agit de marquer de façon spectaculaire par le choix des lieux de culte la volonté d'investir les espaces voués jusqu'alors aux pratiques diaboliques, à la débauche, de reconquérir pied à pied le monde pour assurer la victoire du Christ contre l'Église invisible (mais sans aller jusqu'à détruire les églises et statues catholiques comme a pu le faire le ministère spirituel des Soldats de Dieu³). À Adjamé, le siège de l'EURD d'Abidjan, le cinéma continue, non sans ironie, à fonctionner en sous-sol, avec ses affiches et ses films d'aventure et de violence, pour respecter une exigence du propriétaire. L'Église investit aussi, comme à Libreville, d'autres carrefours stratégiques comme les gares routières, les marchés, les terminus de bus, les stations d'essence, et s'efforce d'être présente dans tous les quartiers, même les plus aisés, comme Riviera II. Ce qui a beaucoup impressionné la population et contribué à l'image de l'Église, ce sont les prix élevés des locations (3 millions de Francs CFA par mois, dit-on, pour le temple cinéma d'Adjamé, 220 logements). Les responsables de l'Église cherchent à acheter certains bâtiments mais les réticences et les oppositions sont fortes surtout lorsque les locaux, à Abidjan comme à Lisbonne ou à Paris, sont des lieux hautement symboliques de la culture locale. Le grand projet, comme au Brésil, c'est une « cathédrale », à l'image de celles de Rio, de Sao Paulo ou de Bahia, une construction prévue à Abidjan, sur Adjamé, mais dont le terrain est tenu soigneusement « secret ».

La stratégie d'occupation intempestive d'espaces de grande visibilité et les coûts impressionnants (vus d'Afrique) qu'elle représente ont immédiatement encouragé toutes les rumeurs possibles sur l'argent occulte de cette Église « pompe à fric » ou sur les procédés de « vampirisation des fidèles » (dîme, offrandes, et autres). Les premiers articles de la presse à scandale multiplient les témoignages de surenchère dans l'appel aux promesses du don : l'invitation à recouvrir de billets de banque le corps allongé d'un malade, d'abord avec des billets de 10 000 Francs CFA, puis de 5 000, et de 1 000, selon un dégradé subtil couramment utilisé ; ou encore la vente d'eau bénite par un certain pasteur Gomez revenant de la Terre d'Israël grâce aux dons des fidèles. Il est significatif que les premières communautés africaines d'Abidjan attirées par cette « Église de miracles » ou cette « Église magique », dont les adeptes portaient un collier de ruban rouge au poignet, étaient des Nigériens qui ont vu dans cette nouvelle offre religieuse émanant d'étrangers richissimes une « affaire de business ». En Côte-d'Ivoire, l'EURD n'a pas été impliquée (comme au Brésil) dans quelque scandale financier (on s'interroge seulement sur les raisons du départ précipité du pasteur

3. Cette secte a opéré à Yopougon (Abidjan) à la fin des années 1990 avant d'être poursuivie. Rappelons qu'au Brésil, l'Universelle s'est retrouvée en 1995 dans une situation de « guerre sainte » à la suite du célèbre « coup de pied à la sainte » (une statue de la sainte patronne du Brésil) donné par un de ses évêques en pleine émission télévisée.

Gomez aux lendemains même du coup d'État de décembre 1999, la rumeur laissant entendre, suivant l'expression locale, qu'il aurait « mangé », autrement dit détourné ou abusé des fonds). À Libreville par contre l'implantation de l'Église est dès le départ marquée par le conflit de pouvoir (et l'enjeu financier) qui a opposé l'évêque Flavio à un pasteur sud-africain séparatiste (l'Église affiche aujourd'hui plus de 200 pasteurs sud-africains). La gestion très centralisée des ressources que pratique l'EURD se heurte à la « politique du ventre » qui est la règle dans toutes les Églises africaines (Bayart 1989).

Pour corriger son image dans l'opinion publique, l'Universelle s'est lancée, un peu partout en Afrique, dans le développement local de son Association de bienfaisance chrétienne (ABC, introduite au Brésil en 1994), ou dans des Centres d'aide qui apportent par des actions ponctuelles sur la voie publique un secours aux « personnes démunies », aux miséreux, aux enfants handicapés, etc. Des dons de sang sont aussi organisés au sein même des églises et intégrés à la liturgie. L'enseigne ABC est désormais aussi importante dans la politique d'affichage de l'Église que le logo de la colombe blanche sur un cœur rouge ou la formule du fronton des temples : « Jésus est Notre Seigneur. » C'est aussi la formule ABC rurale, initiée au Brésil par Marcello Crivella dans le cadre du projet Nord-Est, qui préside aux campagnes d'évangélisation organisées à l'intérieur des pays africains, comme la grande Réunion de Foi animée dans le Nord du Gabon par un des premiers pasteurs ivoiriens, Issiaka Karaboué, actuel responsable de l'EURD au Gabon. La politique de la bienfaisance va de pair désormais avec les promesses de la délivrance.

L'investissement des médias, radios et chaînes de télévision, qui a été une des clés de la réussite de l'Universelle sur le terrain brésilien, se heurte en Afrique, surtout dans les pays francophones, à de sérieuses résistances. Si l'ouverture d'une antenne de Rede Record est pensable dans un pays comme l'Ouganda, il n'en va pas de même à Libreville et Abidjan où les régimes politiques (de Bongo à Gbagbo) conservent le contrôle des médias et excluent à ce jour toute privatisation des chaînes télévisées. En Côte-d'Ivoire, seule une radio associative, Radio Ngoua, installée à la mairie de Koumassi, un quartier d'Abidjan, diffuse sur un temps limité des émissions (témoignages et enseignement biblique), rien à voir avec la radio évangélique Fréquence Vie. La situation est la même à Libreville avec une heure d'antenne sur Radio Fréquence 3. Restent les feuillets ou les petits journaux distribués aux portes des églises qui sont des copies conformes des éditions brésiliennes, comme le journal *Plénitude* distribué en Côte-d'Ivoire (13 numéros à la date de mars 2002), plus proche en fait de l'hebdomadaire brésilien *Folha Universal* que du mensuel du même nom. Dans un article sur « la Pâqui baoulé » de Côte-d'Ivoire, le changement de caractère marque le simple rajout apporté à un article général sur le sens de la Pâques, deux paragraphes pour stigmatiser le dévoiement de la Pâques par des traditions locales associées à la fête des ignames... Ces journaux, qui comportent toujours un éditorial de E. Macedo « théologien et fondateur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu » et quelques rappels d'enseignement biblique,

mettent en avant surtout les témoignages de guérison et de réussite, en un mot de « changement de vie ». Si à Rio il est beaucoup question de drogués ou d'homosexuels convertis, alors qu'à Paris sont mis en avant des problèmes d'immigrés clandestins et de « papiers » (visas et cartes de séjour), en Afrique la solution à « tous les problèmes » concerne de façon dominante la stérilité et la maladie. Mais ces témoignages circulent entre les différents lieux d'édition et comportent très peu d'indication de dates, de noms propres de lieux et de personnes : ils ont un caractère à la fois personnel et anonyme.

Une politique de la « discrétion »

Cette stratégie missionnaire de visibilité fait contraste avec ce qu'il faut bien appeler l'attitude « sectaire » de méfiance, de réserve et de fermeture qui est au principe des relations entretenues avec le monde extérieur. Le prosélytisme de rue et la permanence d'accueil vont de pair avec l'hostilité à toute demande d'informations ou d'enquêtes concernant l'Église émanant de journalistes, reporters ou chercheurs. Tout fidèle, de même que tout pasteur, a pour consigne de refuser tout échange avec un étranger et de renvoyer toute demande d'entretien à l'accord préalable du principal responsable local, régional ou même mondial de l'Église. Dès 1986 E. Macedo intégrait dans « les dix pas du salut » la règle de l'évitement de tout échange, conversation et discussion avec des personnes qui ne partagent pas la même foi et peuvent mettre en péril, par leur absence de « discrétion », le salut des convertis et le respect dû aux leaders spirituels⁴. Le mot d'ordre de surseoir à toute interview « dans le monde » a été fortement relancé, en 1994, suite aux affaires judiciaires et policières dans lesquelles E. Macedo a été personnellement impliqué et même emprisonné. Le contrôle sur les fidèles et la pression sur l'individu sont donc justifiés dans l'histoire récente de l'Église par un discours de la persécution par les inconvertis, plus ou moins diabolisés, une persécution finalement vécue comme une « grâce », une chance, la promesse d'une victoire définitive sur les forces du mal.

Avec l'ère des « grandes cathédrales », on peut cependant observer au Brésil, par exemple dans la Catedral da Fé du quartier de l'Abolition à Rio (le lieu originel), une évolution significative vers une politique d'ouverture et de normalisation des rapports avec le monde extérieur. Un journal comme *Folha Universal* publie, aujourd'hui, des comptes rendus de thèses ou de travaux universitaires témoignant de l'expansion de l'Église dans le monde

4. Évêque Macedo, *Sur les pas de Jésus*, traduction de *Nos passos de Jesus*, publié en 1986 à Rio, édité en 1997 en français par Editorial Intercontinental en Espagne à Barcelone, et largement diffusé en Afrique. Citons : « Le leader spirituel de votre communauté doit être vu comme s'il était Jésus lui-même, et pour cette raison toutes ses failles, erreurs, ou défauts ne doivent être vus... Si les leaders spirituels sont surpris en faute, ils doivent être dûment protégés, pour que leurs fils spirituels ne soient pas déçus et par conséquent déviés du Salut », p. 78.

(et en premier lieu aux USA où E. Macedo a élu domicile en 1986) ou de sa contribution au développement⁵. Mais la situation en Afrique francophone n'a pas vraiment évolué dans le même sens et reste très tendue. L'évêque Flavio est un homme du secret se réfugiant dans l'argument bien connu d'une spécificité des situations africaines qui imposerait plus que partout ailleurs la « discrétion », un argument qui n'est pas sans rapport avec la tradition missionnaire de l'assimilation des Noirs aux fils de Cham. E. Macedo se réfère en effet à la figure biblique de Cham, celui qui se mit à rire de la nudité de son père Noé auprès de ses frères et qui fait peser sur tous ses fils sa malédiction, pour justifier la règle du silence des fidèles et éviter toute « mise à nu » des leaders spirituels et du fonctionnement de l'Église.

La politique « discrète » de l'EURD est en effet l'envers d'une organisation mondiale très centralisée avec une nomination contrôlée et restreinte d'évêques (Mariano 1998). La politique de mutation et de mobilité constante des pasteurs consacrés, et nécessairement mariés, se retrouve pleinement dans les pays africains. Pour toute la Côte-d'Ivoire, et à partir de là pour tous les pays francophones de l'Afrique de l'Ouest, un seul évêque brésilien, le fameux Flavio, dirige fermement l'Église échappant pour sa part à la règle de mobilité qu'il impose à tous ses pasteurs. Il n'existe pas apparemment d'évêque africain francophone pour l'instant. L'équipe des pasteurs consacrés était également à l'origine fortement brésilienne, les auxiliaires et les « ouvriers » qui assurent la surveillance des cultes et prêtent main-forte au pasteur, se recrutant sur place. L'africanisation des pasteurs est désormais largement engagée, à l'image de l'Afrique du Sud, mais au départ beaucoup de pasteurs africains, dans les pays francophones, étaient en fait d'origine mozambicaine ou angolaise (avec quelques pasteurs sud-africains). Ces pasteurs, au teint clair et au parler d'origine portugaise (l'accent étant essentiel à la tonalité de la prédication), jouent sur le mimétisme par rapport à l'identité brésilienne, sachant que pour les Africains de Côte-d'Ivoire ou du Gabon, les Brésiliens sont plutôt perçus comme des « Blancs »⁶. Ces pasteurs lusophones sont passés par un apprentissage intensif du français, mais leur inadaptation aux parlers locaux ou vernaculaires, leur ignorance des contextes sociaux et familiaux, parfois même leur indifférence affichée et quelque peu méprisante par rapport aux traditions africaines, ne passent pas très bien auprès des populations.

Issus du vivier des ouvriers et des pasteurs auxiliaires formés sur le tas (sans la moindre formation théologique ou biblique académique), des pasteurs, surtout ivoiriens, ont désormais en charge des temples, et un évêque devrait normalement surgir de leur rang (on pense au responsable de l'EURD du Gabon, le pasteur Karaboué, compagnon fidèle de Flavio, ou

5. *Folha Universal*, 10/12/2000, « IURD é tese de doutorado nos Estados Unidos », ou encore « Sociologa estuda fenômeno Igreja Universal ».

6. Nos observations sont sur ce point à contre-pied de l'étonnante adaptation culturelle des pasteurs brésiliens au monde zulu (« *These whites are blacks* ») que P. FRESTON (2001 : 202-203) se plaît à souligner sur le terrain de l'Afrique du Sud.

au responsable actuel de Douala, également ivoirien). Certains ont acquis une grande réputation de « puissance » auprès des fidèles entre autres parce qu'on les trouve plus proches des familles, plus sensibles à la connaissance des problèmes des gens, au sein d'une Église qui propose la solution à « tous les problèmes » au risque de n'en traiter aucun en particulier. Mais la politique de roulement pratiquée par l'Église n'encourage pas ce genre d'ancrage local et de vie paroissiale et certains fidèles vivent mal cette Église de « sans familles », d'assemblées anonymes qui correspondent à leur vécu des « Églises de Blancs », où personne ne se connaît et ne se fréquente en dehors des lieux de culte. La relation privilégiée et fidélisée à tel ou tel pasteur n'a pas le temps de se nouer qu'elle est déjà rompue. Ainsi, sur une même église d'Abidjan (Marcory), et sur une durée de trois ans, ce sont six pasteurs qui se sont succédé : deux pasteurs ivoiriens, un pasteur angolais, deux pasteurs brésiliens, et un pasteur ivoirien d'origine burkinabè. Les pasteurs ivoiriens circulent d'abord à l'intérieur du pays (d'Abidjan à San Pedro), puis sont régulièrement envoyés en mission dans la sous-région : tel pasteur en charge de Marcory est nommé à Douala au Cameroun, et tel pasteur de Riviera II se retrouve responsable de l'Église à Libreville ; un pasteur angolais habitué de Yopougon vient de trouver la mort à Madagascar, après un passage rapide par le Gabon. L'évêque Flavio gère en fait toute l'Afrique francophone (occidentale et centrale) comme un seul et même « diocèse » en pratiquant un roulement intensif de subordonnés qui n'ont aucune autonomie de gestion des fonds récoltés.

Faire parler les diables dans les églises

L'affichage de réunions de cultes à thème (ou à problème) se déroulant le même jour de la semaine, aux mêmes horaires, dans le monde entier, est un autre trait « universel » de l'EURD (à quelques variantes près) : vie financière et prospérité (lundi), guérison divine (mardi), étude biblique (mercredi), la famille (jeudi), la délivrance, (vendredi), thérapie d'amour (samedi), rencontre avec le St Esprit (dimanche, 3 cultes). La formule du « cinéma permanent », avec 5 à 6 séances par jour, qui a marqué les premiers temps de l'implantation de l'Église, s'est adaptée avec le temps aux contraintes des salariés du milieu urbain en s'en tenant à trois séances (tôt le matin, en début d'après-midi, et la plus importante, assumée par le pasteur principal, le soir).

Les réunions d'exorcisme du vendredi ne sont qu'une des traductions parmi d'autres du ministère de la Délivrance qui reste en Afrique comme au Brésil un des points forts de l'action de l'Universelle et de son succès populaire. La lecture démonologique du « chaos du monde », véhiculée par les traités de E. Macedo, s'inspire autant de la démonologie fondamentaliste nord-américaine que de l'héritage des cultes afro-brésiliens. Elle fait directement écho à l'imaginaire de la sorcellerie et de la possession qui préside

à l'interprétation du malheur et de la maladie dans le contexte africain, un imaginaire réactivé et entretenu par la diffusion populaire de récits de voyage dans le monde du Diable. Si la mondialisation de l'Universelle peut se heurter au défi de cultures ou de sociétés qui ignorent « ce qu'est le mal », ou du moins qui sont étrangères au monde des esprits et des démons, et plus particulièrement aux orisha et cabocles des cultes afro-brésiliens⁷, on peut penser que l'Afrique, par contre, n'a rien à apprendre sur ce plan et peut se passer d'instituteurs. N'est-elle pas la matrice de cette mise en forme du mal qui fait en quelque sorte retour sur ses terres d'origine ? Mais l'Afrique ne se réduit pas au monde yoruba ou kongo, et, face aux défaillances invoquées ou supposées de la mémoire collective des populations urbaines africaines, une des priorités de la mission de délivrance des « pasteurs docteurs » de la mouvance évangélique et des prêtres charismatiques, experts en sorcellerie, a été, dès le départ, à la manière d'E. Macedo (2000) lui-même⁸, la rédaction de traités de sorcellerie et de démonologie. L'inculcation de l'existence avérée du Diable et la connaissance précise de ses pratiques sont en effet la condition première de la foi agissante dans la solution à tous les problèmes. La thématique de la « délivrance » associée au plan individuel à l'exorcisme et aux promesses de guérison divine et miraculeuse, et dans sa dimension collective à la guerre spirituelle et à la libération des forces maléfiques, est, désormais, appropriée par toutes les Églises prophétiques, évangéliques ou charismatiques. Chacune se doit d'avoir un ministère ou un « centre de délivrance » qui prend souvent le relais des communautés thérapeutiques traditionnelles. Le ressort du succès brésilien autant qu'africain des pratiques de délivrance de l'Universelle se trouve dans la manière dont les pasteurs font entrer en scène et donnent droit de cité, au sein même de l'Église, aux esprits, sorciers, ou génies. Dans les séances collectives et programmées de « possession » ou d'agitation des esprits, organisées dans la plupart des centres de délivrance, les démons se « manifestent » essentiellement par la médiation du langage des corps qui tremblent, crient, hurlent, se tordent et s'affaissent sur le sol, jusqu'à ce qu'ils soient chassés par les injonctions et l'imposition ferme des mains du pasteur agissant « au Nom de Jésus ». L'art des pasteurs animateurs de l'Universelle consiste à donner la parole aux diables, autrement dit à engager un dialogue (quelque peu ventriloque) avec des esprits invités à sortir du registre des cris et des grognements et à articuler un discours répondant aux injonctions des pasteurs. Le rituel fait ici, comme au Brésil, de l'identification de l'esprit, sommé de dire son nom, un enjeu capital de la délivrance (Boyer 1996). Dans le contexte brésilien, la médiation symbolique des dieux, orisha ou cabocles, du panthéon afro-brésilien, permet de répondre à l'exigence de nomination martelée par les invectives du pasteur. En Afrique, c'est la

7. Voir les analyses consacrées à l'adaptation du message démonologique d'inspiration afro-brésilienne au contexte culturel de l'Argentine par P. ORO ARI & P. SEMAN (2001).

8. Au Brésil, E. Macedo a rompu avec les diverses fédérations évangéliques ou pentecôtistes et fondé sa propre association, l'AEVB.

médiation des esprits ancestraux qui prend le relais des esprits indiens ou africains du Candomblé brésilien, mais les « maris mystiques » ou les « mamy wata » sont aussi largement convoqués. Une telle consultation oraculaire et divinatoire, pratiquée « au Nom de Jésus », s'accorde assez bien avec le dispositif rituel des cultes de possession traditionnels où l'identité du sujet possédé se confond justement avec celle du génie ou du dieu qui l'habite et qu'il s'agit de nommer, moins pour l'expulser que pour mieux le domestiquer. Dans le contexte ivoirien, le rapprochement s'impose avec les célèbres « confessions en diable » ou « en double » organisées par le prophète Atcho de Bingerville (Zempleni 1975), puisque dans la mise en scène de l'exorcisme, le dédoublement de la personne possédée ménage la cohabitation de l'accusation de l'autre qui la possède et de l'aveu du coupable qui parle par la voix caverneuse du possédé, ce qui permet de faire l'économie de la culpabilité et de la responsabilité de l'accusation. Le dispositif culturel et médiatique (les témoignages sont radiodiffusés) de la délivrance à l'Universelle reste par contre prudemment à distance des procédures d'aveu provoqué ou de confession ordalique des cultes anti-sorcellerie qui débouchent sur la désignation publique, plus ou moins directe de l'autre sorcier, généralement un membre de l'entourage de la victime (sœur, oncle, époux) invité à avouer ou à participer à une séance de « conjuration familiale » du mal (Mary 2000).

Le traitement individualisé des sujets agités par des équipes mobiles d'ouvriers ou d'auxiliaires usant de techniques du corps appropriées, ou le regroupement collectif devant l'autel de la masse des corps affalés sur le sol, que l'on retrouve dans toutes les Églises de délivrance, laisse place de plus en plus au sein de l'Universelle, en Afrique comme au Brésil, à un traitement didactique de cas types convoqués sur l'estrade et soumis au questionnement éducatif du pasteur, une sorte de leçon d'introduction, par l'exemple, au monde des esprits. Ce soir, dix-neuf sont annoncés par la voix du possédé, mais on n'en traitera que sept qui sont un à un invités à se manifester et se singulariser par tel ou tel geste imitatif, par leur voix ou par leur mode d'action maléfique. Le public participe activement à la scène et est invité à se mobiliser avec force, cris et gestes pour chasser les démons « attachés ». Dans ces moments de déchaînement collectif d'agressivité sur un bouc émissaire, montré du doigt ou exhibé sur l'estrade, le pasteur contribue activement à exacerber la haine de l'autre maléfique : en vociférant dans le micro, en s'agitant en long et en large, en mouillant sa chemise et en transpirant à grosses gouttes. Mis à part le corps à corps des ouvriers ou des pasteurs avec certains corps ou esprits particulièrement récalcitrants qu'il faut maîtriser, la violence de la mise en scène est essentiellement verbale mais bien éloignée de l'esprit du pardon : « Ce soir, c'est la guerre ! Celui qui veut me tuer, je le tue, je l'extermine » (et la foule répète). L'émotion collective est canalisée par des gestes ritualisés : tendre les mains vers le sujet possédé ; écarter en agitant les mains les esprits impurs ; taper des pieds sur le sol pour écraser la chose. Une telle violence symbolique n'est pas incompatible avec une certaine parodie : des sketches miment l'enchaînement aux puissances du mal et la délivrance. Les fidèles

eux-mêmes sont dans l'ensemble rodés aux gestes à accomplir, aux formules à répéter, aux cris à déployer ; certains trouvent à plaisanter, une fois la tension retombée. Cette gestion des rythmes corporels, ce ménagement des transitions émotionnelles, est le grand art des pasteurs de l'Universelle.

Les chaînes de libération

Prolongeant les séances ponctuelles de délivrance des démons et la répartition thématique hebdomadaire (quelque peu formelle), les « chaînes de prière » (les *correntes*) et l'imaginaire des « chaînes » qu'elles véhiculent (« Brisez les chaînes de la malédiction ») constituent une autre clé de l'impact de l'Universelle sur le marché africain de la délivrance. Toute la force de cet imaginaire est solidaire de son ambivalence. D'un côté les « problèmes » de l'individu sont censés être fortement liés aux chaînes diaboliques, les « chaînes de la malédiction », dans lesquelles il est pris, « attaché » et qui le retiennent, éventuellement par le biais des liens les plus proches, familiaux notamment. De l'autre, l'Église invite à rejoindre et à participer à des chaînes de libération spirituelle, avec force, offrandes et dons, et surtout présence et suivi des enchaînements de séance sur plusieurs semaines. L'efficacité attendue dans la solution des problèmes est subordonnée à l'entrée dans la chaîne et au suivi du scénario de la dramaturgie mise en scène.

La liturgie mobilise en effet tout un imaginaire millénariste d'inspiration biblique qui est aussi un instrument de fidélisation des miraculés et des baptisés. « Si votre problème est : Chômage, Blocage Financier, Dette, Misère, Pauvreté, etc. Venez traverser la Mer Rouge, ce samedi à 19 h. » En parallèle, ou plutôt au cœur des cultes qui ponctuent le quotidien des jours et des semaines, les fidèles sont amenés à vivre d'une séance à l'autre, d'un dimanche à l'autre, sur des périodes données (notamment dans la période précédant Noël et le passage à la nouvelle année), comme s'ils y étaient vraiment et pleinement, toute l'aventure, le drame, avec ses rebondissements, d'un voyage en Terre d'Israël et la montée au Mont Sinaï de 12 évêques de l'Église porteurs du « manteau » des enveloppes contenant les vœux de tout un chacun. La Bible n'est jamais citée que de façon très rapide et allusive, quelques fragments ou formules suffisent pour relancer l'imagination des fidèles et la puissance discursive de la prédication du pasteur. Les Églises africaines reprochent souvent aux pentecôtistes de ne pas avoir de « liturgie », et de fait, comme l'observe Leonildo Campos, à l'Universelle la liturgie se transforme en « une dramaturgie dont le pivot est le "pasteur-acteur" qui, par ses paroles et ses gestes, tente d'intégrer tous ceux qui sont là au processus d'extériorisation/intériorisation collectif de la foi » (Campos 1997 : 94). Mais le montage renouvelé d'éléments de décors appropriés sur l'estrade (murs de Jéricho ou autres) et la chorégraphie des déplacements collectifs des fidèles (particulièrement soignée dans les grandes cathédrales du Brésil) renouent aussi avec les ressources d'un théâtre religieux très

présent dans les traditions de l'Amérique latine. Le martèlement à chaque séance de cet imaginaire de la montée au Sinaï à laquelle on se prépare (par personne interposée) et dont on revient en ramenant l'huile sainte, finit par imprégner fortement le vécu des individus en attente de solution. Cette montée au Sinaï, relancée par d'autres dramaturgies bibliques, à d'autres périodes de l'année, comme le combat de David et Goliath, la Traversée de la Mer Rouge, le Sacrifice d'Isaac, en images et en actions, inscrit la solution des problèmes individuels dans l'attente millénariste d'un changement de vie solidaire de la seconde venue du Christ.

Le parcours de purification et de sanctification est néanmoins constamment suspendu au don de l'onction ou de tel ou tel objet béni en échange naturellement des fameuses enveloppes, de la dîme ou des offrandes. De même que le pasteur dans sa lutte anti-fétichiste ne néglige pas la puissance de l'eau bénite ou de l'huile sainte pour chasser les démons ou apaiser les corps, le voyage des évêques et le millénarisme qu'il suggère introduisent, en définitive, à un marché d'objets « bénis », dispensateurs d'énergie spirituelle, constamment renouvelés (rose consacrée, croix, huile sainte, pierre du Mont Sinaï, etc.), des objets sacrés présentés comme venant directement des lieux saints et distribués au compte-gouttes, contre un sacrifice. Car le thème incontournable de toute prédication, celui auquel aboutit toute séance quelle qu'elle soit, celui qui surdétermine ou finalise tous les autres, c'est celui du « sacrifice », en l'occurrence des offrandes, et de la fameuse équation : il faut accepter de donner pour recevoir... Cette liturgie monétaire du sacrifice, à la fois très directe et constamment euphémisée, est un trait commun des nouvelles Églises qui conjuguent Dieu et l'Argent sans aucun complexe. L'économie symbolique de la dîme ou les liturgies de dons et d'offrandes permettent incontestablement d'extorquer le maximum d'argent aux fidèles et de tirer profit de situations de désarroi individuel, mais elles font appel à des ressorts qui ne sont malheureusement pas étrangers aux populations africaines : pour recevoir les grâces, il faut donner, pour connaître les secrets, il faut payer le cadeau, faire le sacrifice. Les rivalités du don et du contre-don, bien plus l'escalade des défis dans le don ostentatoire, s'appliquent aussi aux relations des hommes à Dieu, et la comptabilité des offrandes, associée au calcul des dettes et des parts, a toujours été un moment social important dans les cultes africains.

E. Macedo a très vite intégré le message des théologies de la prospérité qui veut qu'un bon chrétien n'est pas pauvre et qu'il faut lutter contre « l'esprit de pauvreté ». La généralisation de ce message, qui complète celui de l'annonce de la délivrance dans tout le milieu évangélique et pentecôtiste, crée les conditions d'une rupture culturelle décisive par rapport à l'esprit de sacrifice inculqué par le christianisme missionnaire. Il met fin à la valorisation de l'esprit de renoncement et d'humilité des faibles qui ont perdu toute agressivité. Il redonne toute sa place au prestige de l'homme fort qui se bat pour gagner, de l'entrepreneur qui réussit par ses propres forces (ou grâce à Jésus), un nouvel ethos qui met en avant la réussite individuelle et

qui met en péril les règles traditionnelles de la solidarité communautaire et ses obligations de redistribution. Si ce nouvel ethos de la prospérité comme signe de la bénédiction divine et de la puissance de Jésus autorise certaines formes d'accumulation et de richesse ostentatoire, comme l'illustrent les « pasteurs millionnaires » ghanéens ou nigériens (Marshall-Fratani 2001), il faut reconnaître que ces figures de la réussite restent exceptionnelles. Le stakhanovisme des pasteurs de base de l'Universelle qui arpentent les quartiers d'Abidjan ou de Libreville n'est pas synonyme de droit à l'enrichissement. L'EURD accumule au plan mondial des ressources qui profitent sans ambiguïté à ses leaders et engage des investissements qui témoignent de sa richesse, mais la règle qui veut que la promotion des pasteurs dans la hiérarchie soit solidaire de leur aptitude à « ramasser » le maximum de dons et d'offrandes, est incompatible, au moins jusqu'à un certain niveau, avec la « politique du ventre ». De toute façon, le nombre de 4X4, de Mercedes ou de BMW qui stationnent autour des temples de l'Universelle pendant les cultes est plutôt moindre que celui qu'on peut observer par ailleurs, notamment autour de certaines églises évangéliques. Les fidèles sont à la fois moins populaires que ceux qui fréquentent les Églises africaines (harristes, célestes) et plus modestes que les hommes et femmes qui transforment certaines assemblées évangéliques en un défilé de mode. La posture de l'EURD par rapport à l'*establishment* est trop marginale pour que les classes aisées s'y produisent et s'y investissent.

*

L'identité incertaine de l'Universelle

L'impression globale est que l'Église Universelle, surtout à Abidjan, a fait son plein et marque le pas en cherchant à rebondir dans d'autres pays : Ghana, Togo, Cameroun. En nombre de temples ou d'églises, les principales implantations ne bougent pas et n'évoluent pas. L'effet d'annonce est passé. Les recherches consacrées à l'expansion remarquable de cette Église ont fini par faire oublier que celle-ci se heurte, même au Brésil, à de fortes résistances ou tout simplement à l'indifférence, comme le confirment les études sur le pentecôtisme en Amazonie. Aux USA l'Universelle a du mal à sortir du milieu des *latinos*. D'une manière générale, ses succès urbains masquent ses limites.

Le souci de s'insérer dans l'espace politique national, qui est devenu au Brésil un impératif (avec l'élection de députés et la recherche d'alliance politique), n'est pas une priorité de l'EURD en Afrique. Or, le climat politique ethno-nationaliste actuel rend très suspecte toute entreprise religieuse qui ne respecte pas (qui ne flatte pas) les identités nationales (ivoirienne ou gabonaise) et qui se cache derrière un réseau international disposant

de gros moyens d'investissement. Il est significatif que lors des occasions solennelles de rassemblement, sous couvert des autorités, cette Église n'est jamais associée au concert des autres Églises : Églises établies (catholique, protestante, méthodiste) ou Églises de la mouvance évangélique et pentecôtiste, regroupées en fédérations, et encore moins Églises prophétiques africaines (harristes ou célestes). On a un peu parlé de l'EURD en 1997 à propos d'une convention rassemblant toutes les églises implantées en Côte-d'Ivoire et réunie au Palais des sports de Treichville, mais depuis plus rien. Jamais la presse ne relate quelque initiative ou manifestation, comme elle le fait largement pour les autres Églises locales ou internationales. Son absence complète du cycle des réunions publiques ou débats médiatiques organisés en Côte-d'Ivoire en 2001 dans le cadre du Forum des religions et de la politique de Réconciliation nationale est à souligner. Le champ charismatique et médiatique très disputé du diagnostic de la « crise spirituelle » du pays et des prophéties sur l'avenir de la nation et son salut que se partagent un certain nombre d'hommes de Dieu, est délibérément ignoré par des évêques et des pasteurs qui n'ont pas vocation à se prendre pour des prophètes. Entre les Églises évangéliques et pentecôtistes d'inspiration anglo-saxonne, émanant entre autres du Ghana et du Nigeria (Church of Pentecost, Foursquare, Winner's Chapel, Redeemed Church of Christ) et les Églises prophétiques africaines, qui se disputent le marché de la guérison et de la délivrance, l'EURD a bien du mal à trouver son créneau. Les pasteurs, docteurs ou prophètes, de la mouvance évangélique savent exploiter les ressources symboliques et financières qu'offrent les réseaux des Églises et dénominations « internationales » en les mettant au service d'entreprises transversales, « ministères », centres ou instituts, qui permettent de répondre au souci d'autonomie et à la « politique du ventre ». L'expansion mondiale des Églises protestantes s'est toujours appuyée sur une stratégie de segmentation, conjuguant l'universalité et la scissiparité. Le modèle « catholique » de l'Universelle, son régime épiscopal associé au contrôle hiérarchique de pasteurs interchangeable, la maintiennent en marge des alliances et des fédérations de la mouvance évangélique et découragent les vocations prophétiques des jeunes pasteurs aspirant à fonder leur propre entreprise.

Sur le front des cultures locales, la politique de stigmatisation et de diabolisation des « sectes traditionnelles » de l'EURD se heurte aux réveils identitaires néo-traditionalistes et à leurs traductions ethnonationalistes (Bwiti gabonais, Vodou béninois, et autres). La continuité des schèmes d'interprétation du malheur et des techniques du corps mobilisés dans les pratiques de délivrance par rapport aux cultures africaines de la possession et aux cultes anti-sorcellerie, est un des ressorts de leur succès sur le continent, mais sur ce terrain les Églises indépendantes africaines, et même les mouvements charismatiques catholiques, poursuivent une autre politique de l'identité, un travail de synthèse et d'inculturation qui prend soin de ménager le discours traditionaliste et conforte les illusions identitaires (Mary 2002). L'Église Universelle a bien sûr été fondée par une forte personnalité, E. Macedo,

mais pour les fidèles de base des villes africaines qui ignorent tout de la légende fondatrice et de l'histoire brésilienne de l'Église, la figure du « théologien fondateur » est bien éloignée de l'image paternelle des prophètes locaux. Les lieux bibliques qui sont censés mobiliser l'imagination des fidèles (la Terre d'Israël, la Traversée de la Mer Rouge, la montée au Sinaï) ne sont pas pour le commun des mortels des lieux accessibles de pèlerinage. L'accomplissement de la Promesse est sans doute lié au retour de Jésus, mais la gestion de l'attente différée fait appel à un millénarisme épiscopal qui prend le relais du prophétisme judaïque. En un mot l'universalité tout aussi abstraite que discrète du Royaume de Dieu n'offre pas les mêmes possibilités d'identification communautaire que les Églises africaines, et son rapport à la communauté mondiale des « frères en Christ » reste trop marginal pour profiter pleinement de ses ressources.

Institut d'Études africaines, Maison méditerranéenne des sciences de l'Homme, Aix-en-Provence.

BIBLIOGRAPHIE

BAYART, J.-F.

1989 « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre », *Politique africaine*, 35 : 3-26.

BOYER, V.

1996 « Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers de Sciences humaines*, 32(2) : 243-254.

CAMPOS, L. S.

1997 *Teatro, Templo e mercado ; organização et marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petropolis, Editora Vozes ; São Paulo, Simpósio Editora ; São Bernardo do Campo, UESP.

FRESTON, P.

2001 « The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI, *Between Babel and Pentecost*, London, Hurst & Co. : 196-215.

MACEDO, B.

2000 *Orixas, Caboclos & Guias, Deuses ou Demonios ?* Rio de Janeiro, Editora Grafica Universal Ltda.

MARIANO, R.

1998 « Église Universelle du Royaume de Dieu : de la banlieue de Rio à la conquête du monde », *Cahiers du Brésil contemporain*, 35-36 : 209-229.

MARSHALL-FRATANI, R.

2001 « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, 82 : 24-44.

MARY, A.

2000 « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in A. CORTEN & A. MARY (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala : 143-163.

2002 « Afro-christianisme et politique de l'identité : l'Église du Christianisme Céleste versus Celestial Church of Christ », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 118 : 45-56.

ORO ARI, P. & Seman, P.

2001 « Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI, *Between Babel and Pentecost*, op. cit. : 185-190.

ZEMPLIENI, A.

1975 « De la persécution à la culpabilité », in C. PIAULT (dir.), *Prophétisme et Thérapeutique*, Albert Atcho et la communauté de Bregbo, Paris, Hermann : 153-219.

RÉSUMÉ

L'expansion du mouvement pentecôtiste dans le monde et plus particulièrement en Afrique est généralement liée à ses origines et à ses ressources américaines, même si les formes de son appropriation par les populations africaines sont anciennes et multiples. Il existe cependant un réseau d'échange religieux Sud-Sud qui se traduit entre autres par l'implantation d'Églises coréennes ou brésiliennes dans les capitales africaines. Cet article fait le point sur les stratégies missionnaires, essentiellement urbaines, de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, l'une des Églises néo-pentecôtistes les plus importantes du Brésil. Cette Église multiplie les paradoxes en conjuguant l'inspiration de la Puissance de l'Esprit et un modèle d'organisation épiscopal plutôt catholique, ou en associant une stratégie de visibilité, un prosélytisme de rue, et une politique du secret et de la discrétion. Sur le marché en pleine effervescence des pratiques de guérison divine et de délivrance, les pasteurs animateurs de l'Universelle ne jouent pas les « docteurs », et encore moins les « prophètes » de la Réconciliation nationale, mais ils utilisent pleinement les procédés d'une dramaturgie qui fait parler les diables et se propose de libérer l'Afrique de ses démons. L'universalité aussi abstraite que discrète sur laquelle ouvre le « Royaume de Dieu » n'offre pas cependant les mêmes possibilités d'identification communautaire et d'investissement prophétique que les Églises pentecôtistes africaines ou la mouvance évangélique internationale.

ABSTRACT

Brazilian Pentecostalism in Africa: The Kingdom of God's Abstract Universality. - The expansion of the Pentecostal movement in the world, especially in Africa, is linked to its American origins and resources, even though African peoples have

appropriated it in many forms over a long period of time. A network of religious exchanges exists among developing countries, for instance: the implantation of Korean or Brazilian denominations in African capitals. The (mainly urban) missionary strategies of the Universal Church of the Kingdom of God (a major neo-Pentecostal church in Brazil) are described. Rife with paradoxes, this church combines the inspiration of the Power of the Spirit with a Catholic model of church organization. Moreover, it combines a strategy based on visibility (street preaching) with a policy of secrecy and discretion. In the thriving marketplace for divine healing and deliverance, preachers from this church do not play at being scholars and even less at being the prophets of national reconciliation. They fully use dramatic techniques that make devils speak, and they claim to free Africa from its demons. The Kingdom of God's abstract, discreet universality does not, however, offer the same possibilities as African Pentecostal churches or the evangelical movement for identifying with a community and becoming involved in prophecy.

Mots-clés/Keywords : Pentecôtisme, prophétisme, stratégie missionnaire, démonologie, délivrance/Pentecostal movement, prophecy, missionary strategies, demonology, deliverance.